

GIANNI VATTIMO

Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje

Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, revisión técnica de Fina Birulés en VATTIMO, G., Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1992.

Gran parte de lo que se puede llamar, en la crítica y en la estética contemporánea, el imperialismo del significante, que estalló con la moda estructuralista pero que aún está presente en ciertos exponentes del posestructuralismo (Lacan, Derrida) se reclama indebidamente de Heidegger, en el sentido que depende de una interpretación reductiva de su teoría sobre la relación ser-lenguaje. Precisamente una lectura más atenta de este aspecto del pensamiento heideggeriano, que tenga en cuenta la función que él reconoce al silencio, puede ayudar a individualizar nuevas vías para el pensamiento en una situación en la cual, por diversos indicios, parece que el imperialismo del significante ha cumplido su tiempo y está en vías de disolución.

1. POESÍA Y FUNDACIÓN:

«WAS BLEIBET ABER, STIFTEN DIE DICHTER»

«Lo que dura, lo fundan los poetas»: es, como se sabe, un verso de Hölderlin que Heidegger comenta largamente en el ensayo sobre Hölderlin y la esencia de la poesía[i] Puede ser tomado como síntesis de la tesis heideggeriana sobre el carácter fundante, inaugural, que pertenece al arte de la palabra. El texto en que este verso hölderliniano es comentado forma parte de la producción del llamado «segundo Heidegger» (es, en efecto, un texto de 1936), de una fase de su filosofía en que él desarrolla especialmente la relación ser-lenguaje.[ii] Esta relación, que se anuncia de modo «escandaloso» en las famosas páginas de la Carta sobre el humanismo (1946) en la que Heidegger define al lenguaje como «la casa del ser» en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo, tiene sus raíces en la elaboración del concepto de mundo en Sein und Zeit. En aquella obra, contra la idea corriente de que el mundo es la suma de los objetos encontrados en la experiencia, se propone la tesis de que el mundo está «antes» que las cosas individuales, en cuanto es el horizonte de retornos dentro del cual, solamente, algo puede tematizarse «como algo», como un ente

determinado. Analizado más a fondo, el horizonte-contexto se revela no como una estructura de nexos entre cosas, sino como un sistema de significados. Que el ser-ahí tenga ya siempre, en cuanto existe, un mundo, no significa que de hecho él esté en relación actual con todas las cosas, sino que está familiarizado con un sistema de signos y de significados; podríamos decir, que dispone ya siempre de un lenguaje. Ser, para las cosas, significa en esta perspectiva pertenecer a una totalidad de retornos que es dada ante todo como sistema de significados. El sucesivo desarrollo de Heidegger sobre el tema del lenguaje, es decir, toda la elaboración que culmina en el escrito sobre el humanismo y luego en *Unterwegs zur Sprache*, puede considerarse rigurosamente coherente con estas premisas puestas en *Sein und Zeit*: el acontecer del ser se da en el lenguaje. La única novedad es que es abandonada -si es que alguna vez estuvo- toda perspectiva «humanística»; si el hombre es «proyecto arrojado» (*Sein und Zeit*), «quien arroja, en el proyecto, es el ser» (*Ueber den Humanismus*) y no el hombre. La relación del ser-ahí con el lenguaje, es más, en su típica estructura de dependencia recíproca (el hombre habla de lenguaje, pero es el lenguaje que «dispone» de él en cuanto condiciona y delimita sus posibilidades de experiencia), es el «lugar» donde se capta la relación del hombre con el ser, caracterizado también él por una dependencia recíproca. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones -hombre-lenguaje, hombre-ser-, ya que el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje; o también: el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje. El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo.

Pero no cualquier acto de lenguaje es con igual título evento del ser. Sólo se puede decir que el evento del lenguaje es el evento del ser en cuanto se piensa que el acontecer del ser es en los términos de Heidegger, el abrirse de las aperturas dentro de las cuales los entes vienen al ser. Se puede hablar de un acontecer del ser, o de un acontecer de la verdad, en cuanto el contexto de significados dentro del que las cosas, en sus retornos, son es algo que históricamente se da (es gibt). Es significativo que, a partir del ensayo sobre *El origen de la obra de arte* (1936), publicado en *Holzwege*, Heidegger no hable ya del mundo -como hacía en *Sein und Zeit*- sino de un mundo, entendiendo que se puede hablar también en plural. Los mundos históricos son las aperturas concretas, los concretos y de vez en vez diversos contextos de significado, lenguajes, en los cuales las cosas vienen al ser (y no, en cambio, como pretende una cierta forma de kantismo difundida en toda la filosofía del siglo XX, el amparo trascendental del «yo pienso»). El ser no es, sino que acontece. Su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas, podríamos decir de los «rasgos» fundamentales, o de los «criterios» (de verdadero y falso, de bien y mal, etc.) en base a los que la experiencia de una humanidad histórica es posible. Pero si es así, es decir, si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder

indicar los eventos inaugurales que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje, y su sede es la poesía.[iii]

No es aquí el lugar de discutir si y hasta qué punto esta concepción de la poesía como evento «inaugural de un mundo histórico manifiesta un énfasis romántico; sobre esto podría objetarse, de todos modos, que semejante énfasis romántico no es exclusivo de Heidegger, ya que estéticas y poéticas contemporáneas están generalmente de acuerdo en reconocer en el lenguaje poético una más radical originalidad respecto del lenguaje cotidiano; esto también en las perspectivas más radicalmente formalistas o hasta estructurales. Pero lo que importa es que en esta teorización del alcance ontológicamente fundante del lenguaje poético, Heidegger proporciona la premisa para liberar la poesía de la esclavitud del referente, de su sujeción a un concepto puramente figurativo del signo que ha dominado la mentalidad de la tradición metafísico-representativa. De la asunción de la relación lenguaje-realidad como relación figurativa derivaba, en la estética tradicional, la necesidad de calificar luego específicamente el lenguaje poético en referencia a ciertos tipos de contenido (por ejemplo, las emociones) o a ciertos caracteres puramente formales (por ejemplo, el verso). Las poéticas del siglo XX se han liberado definitivamente de estas perspectivas; aunque rara vez han asumido explícitamente la posición ontológica de Heidegger, se han movido, no obstante, en una dirección que presupone el rechazo de la dependencia figurativa del lenguaje respecto de la cosa. Precisamente respecto de esta orientación general de las poéticas del siglo XX, y ante todo de las vanguardias históricas, Heidegger tiene el mérito de haber explicitado hasta el final las bases ontológicas de sus revoluciones, mostrando qué concepción del ser es preciso «adoptar» si se quiere verdaderamente salir de la mentalidad representativa de la metafísica.

El acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje. Y el lenguaje se abre y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía. «Lo que dura, lo fundan los poetas.» Es en el lenguaje poético que el ser, originariamente, acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo sino en el lenguaje. Esta tesis puede verse resumida, por ejemplo, en el enunciado de Gadamer en *Verdad y método* (un texto en que, más que en otras partes, vive la herencia de Heidegger), según el cual «el ser que puede ser comprendido es lenguajes (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache).[iv] El acontecer del ser es, en definitiva, la *Ueberlieferung*, la trans-misión o tra-dición, de mensajes lingüísticos. Pero parece que de tal modo se hace imposible realizar el programa de Husserl del que también Heidegger partía, el de ir «a las cosas mismas». El pensamiento contemporáneo -pero no Gadamer- ha

interpretado la «identificación» heideggeriana de ser y lenguaje como la afirmación de una insuperable «ausencia» del ser, que podría darse siempre solamente como huella. Esta afirmación de la ausencia y de la huella puede ser hecha o con una profunda nostalgia residual por la presencia, como sucede en Derrida y Lacan, o bien desde el punto de vista de una liberación del simulacro de toda referencia al origen y de toda nostalgia por él (como en Deleuze). En ambos casos, no obstante, la tesis de la «identidades de ser y lenguaje se lee como una liquidación de toda posibilidad de referencia a un «originario», en favor de una concepción de la experiencia que se mueve sólo en las superficies, o añorando el original y considerándose decaída y alienada, o disfrutando la libertad que de tal modo le es reconocida en una suerte de delirio del simulacro.

Pero Heidegger, aunque pueda suscribir la tesis que hemos resumido con el enunciado de Gadamer según el cual «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache», no renuncia a pensar en una posibilidad de acceso a lo originario (por tanto, a la posibilidad de realizar de algún modo el programa de Husserl). Es cuanto, por lo demás, precisamente Derrida le reprocha en algunas páginas de la conferencia sobre *La différence*.^[v] Esto marca una diferencia extremadamente importante - tanto en el plano de la filosofía en general como en el plano del modo de pensar la poesía- entre el pensamiento francés de la «diferencia» y las posiciones de Heidegger. Para Heidegger, si es verdad que «lo que dura lo fundan los poetas», la fundación que la poesía opera no está, sin embargo, en poder de los poetas.^[vi] Es verdad que, como se verá, hay en el modo heideggeriano de entender la fundamentación también un peculiar juego de desfundamentación; pero no en el sentido de una renuncia definitiva a cualquier posible relación con lo originario. Los poetas fundan lo que dura, pero son a su vez «fundados. La fundación es tal «no sólo en el sentido que es libre don [de los poetas], sino también en el sentido de la estable fundación de la existencia humana en su fundamento».^[vii]

2. PALABRA AUTÉNTICA Y SILENCIO

«Weil ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann...» («Un resonar de la palabra auténtica sólo puede brotar del silencio»).[viii] La poesía inaugura un mundo, abre y funda lo que dura, en cuanto a su vez responde a una apelación; su inicialidad es, pues, relativa, y en eso Heidegger no se deja reducir ni a la filosofía derridiano-lacanian de la ausencia, ni a la deleuziana del simulacro. La inauguralidad inicial de la poesía no es ni un partir dejándose a las espaldas una béance, un vacío que no ha sido nunca colmado, ni una

pura producción de diferencias a través de la repetición de un original que no está y del que ni siquiera se siente la falta. Heidegger puede hablar de un «echtes Wort», de una palabra auténtica, precisamente porque según él se da una forma no sólo negativa de acceso a lo originario. Mientras la filosofía de la ausencia tiene interés en afirmar sobre todo el carácter de ausencia constitutivo del ser, pero esto aún en términos de descripción metafísica (el ser es ausencia), y la filosofía del simulacro tiene interés sobre todo en liquidar, con la noción de repetición diferente, toda referencia a un original-originario, Heidegger quiere permanecer fiel a la diferencia. El acceso a lo originario es para él el acceso a la diferencia. Es lo originario que, en su diferencia del ente simplemente-presente en el mundo, constituye el horizonte del mundo, lo be-stimmt, lo determina, lo entona, lo delimita y encuadra en sus dimensiones constitutivas. A fin de que las diferencias internas del mundo se desplieguen, para que se dé un mundo -articulado ante todo en el lenguaje- es necesario que se dé de algún modo lo otro del mundo: el ser como otro del ente, lo originario como otro de la mera entidad espacio-temporal, o aún, el An-wesenlassen como otro del simple An-wesen.[ix] Sólo este darse, de algún modo, de lo otro del ente despoja la mera entidad del mundo de su perentoriedad, de su imponerse como único posible orden del ente. El ser en su distinción del ente vale como principio de una epoché, de una suspensión del asentimiento al mundo como es, y, por tanto, también como principio de toda posible mutación. Para valer como principio de acontecimiento de lo nuevo, como posibilidad de nuevas aperturas epocales, el ser debe de alguna manera darse, ser accesible, aunque esto no significa que se dé en la presencia. El mundo en que el pensamiento puede acceder al ser, pensado no como entidad él mismo, sino como lo que hace ser a los entes, es el An-denken, la rememoración.

El An-denken es aquel pensamiento que recuerda al ser como lo diferente, que «piensa la diferencia como diferencia»;^[x] es decir, que piensa al ser como aquello que no se identifica con los entes (y, por consiguiente, que puede siempre valer como instancia de juicio, también, sobre ellos), y que los difiere: los hace diferir, abriendo las diversas dimensiones del mundo, y los disloca. Bajo el primer aspecto, el An-denken se puede también llamar pensamiento crítico o utópico; esto pone en común a Heidegger con aquellas corrientes de la filosofía contemporánea que reivindican el alcance crítico del pensamiento, y que describen la negatividad de la presente condición de la humanidad en términos de pérdida de la capacidad de referirse a instancias alternativas respecto del orden actual del ente (es aquella que, en términos heideggerianos, se llama la Seinsvergessenheit, el olvido del ser).

Pero la capacidad crítica del pensamiento exige que él tenga una posibilidad de acceder de algún modo a lo originario. Esta posibilidad es la relación que mantiene con el silencio. «Un resonar de la palabra auténtica sólo puede brotar del silencio.» La palabra auténtica es la palabra inaugural, la que hace acaecer verdades, es decir, nuevas aperturas de horizontes históricos. Ella no está en relación con el silencio sólo porque lo necesite como fondo del que separarse. Hablar auténticamente, en cambio, quiere decir estar en relación con lo otro del significante, con lo otro del lenguaje: por eso Heidegger escribirá, en otra parte, que «el decir auténtico» no puede más que ser «un callar simplemente del silencio».[xi] No sería difícil hacer más «aceptable» esta dura enunciación heideggeriana mostrando las posibles relaciones con la distinción saussuriana entre langue y parole, por ejemplo, y con todas las variaciones que ella ha conocido en la estética y en la poética contemporáneas. El acto inaugural que produce una modificación del código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código. En otro plano, también la popularidad del concepto de revolución en la cultura, y en la conversación frívola, contemporánea muestra una amplia disponibilidad del pensamiento a reconocer que pueden darse mutaciones radicales a partir de agentes (el proletariado supremamente enajenado y, por tanto, capaz de ser clave universal) extra-sistema. Bajo esta luz, la posibilidad de una palabra originaria teorizada por Heidegger equivale a la posibilidad de que haya un verdadero acontecer en la historia, contrariamente a lo que implica el dogmatismo de la simple presencia que ha dominado siempre la metafísica (de la cual el historicismo, profundamente «anamnésico» como ha demostrado Ernst Bloch, representa la versión actualizada). Esta posibilidad exige que se dé una relación con lo otro, y a este otro Heidegger alude con el término de silencio.

3. SER-PARA-LA-MUERTE Y SILENCIO

«Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht» («La relación esencial entre muerte y lenguaje centellea, pero aún no está pensada»).[xii] La relación del lenguaje con el silencio se entiende sólo si uno se reclama a la doble función, fundante y desfundante, que tiene el ser-para-la-muerte desde Sein und Zeit. En aquella obra, como se sabe, el ser-ahí llega a constituirse como un todo, o sea, a conferir una continuidad histórica a la propia existencia sólo en cuanto se proyecta para la propia muerte.

Se trata de uno de los puntos más intrincados, también terminológicamente, de Sein und Zeit, en el que Heidegger retoma claramente elementos de la tradición metafísica y religiosa. La muerte

es definida por Heidegger como la posibilidad permanente de la imposibilidad de todas las otras posibilidades más acá de ella que constituyen la existencia. Estas posibilidades pueden ligarse en un continuum, en un contexto móvil vivido como historia, sólo si no son absolutizadas, si el ser-ahí, en otros términos, no asume ninguna de ellas como la única y definitiva. Aquello que permite no absolutizar las singulares posibilidades -produciendo así una insuperable discontinuidad de la existencia- es la decisión anticipadora de la propia muerte. Puestas en relación con la muerte, las posibilidades de la existencia se revelan y son vividas como puras posibilidades; el ser-ahí puede pasar de una a la otra en un discurso, y la existencia se hace un tejido-texto, una continuidad de retornos, de retenciones y de extensiones. El mismo transcurrir del tiempo, ligado como está, en Sein und Zeit, al proyectarse del ser-ahí y a su volver atrás sobre el propio pasado, es abierto en definitiva sólo por esta anticipación de la muerte.

Se entrevé así la «relación esencial» entre el lenguaje y la muerte que Heidegger declara aún «no pensada». El mundo, en efecto, se abre en sus dimensiones esenciales en el lenguaje. Por otra parte, el articularse de las dimensiones del mundo es ante todo el desplegarse de los tres éxtasis temporales de pasado, presente y futuro. Para usar un ejemplo elemental: la relación figura-fondo, sobre cuyo modelo podemos pensar cualquier tematización de algo en cuanto algo, es decir, cada aparecer del ente en el horizonte del mundo, no es ante todo un hecho espacial, sino un hecho temporal (en el sentido en que Kant reconoce una mayor originariedad al tiempo respecto del espacio). No hay apertura del mundo sino como instituirse de un lenguaje; pero, por otra parte, el lenguaje no se despliega, en resumidas cuentas, más que en el tiempo (y como tiempo), el cual se temporaliza sólo a partir de la decisión anticipadora de la muerte.

La anticipación decidida de la muerte como posible imposibilidad de todas las posibilidades más acá de ella funciona, pues, como fundación del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica. Pero si esta fundación se verifica en referencia a la muerte, esto significa también que el ser-ahí se constituye como un todo continuo sólo en referencia a una discontinuidad esencial. El ser-ahí puede ser un todo -tener una existencia como tejido de eventos, de palabras, de significados- sólo en cuanto se decide por la propia nulificación. La historia puede acontecer como historia sólo en cuanto es relación con la nada. Es cuanto Heidegger dice en algunas páginas, conclusivas, de *Der Satz vom Grund*: [xiii] el principio de razón suficiente, que nos llama a asignar una causa a cada cosa, es decir, a constituir el mundo de la experiencia como contexto (de causas y efectos, pero también de retornos y significaciones de todo tipo), es también apelación de un Abgrund, de

un abismo que nos muestra, en la base a la continuidad de la experiencia, la nada y la muerte. En la base de toda fundamentación, también de aquella operada por los poetas que «fundan lo que dura», hay un abismo de desfundamentación. El lenguaje fundante del poeta funda verdaderamente sólo si y en cuanto está en relación con aquello que es otro que él, el silencio. El silencio no es sólo el horizonte sonoro que la palabra necesita para resonar, para constituirse en su consistencia de ser: es también el abismo sin fondo en que la palabra, pronunciada, se pierde. El silencio funciona en relación con el lenguaje como la muerte en relación con la existencia.

4. EL SILENCIO Y LO SAGRADO

«Das Heilige ist durch die Stille des Dichters hindurch in die Milde des mittelbaren und vermittelnden Wortes gewandt» («Lo sagrado, a través del silencio del poeta, se transforma en la benignidad de la palabra mediata y mediadora»).[xiv] El abismo sin fondo del silencio, en el que la palabra se pierde, es, no obstante, indicado positivamente por Heidegger mediante nombres. Por ejemplo, en el comentario a la poesía de Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...*, los nombres son *physis*, Caos y Sagrado. Lo Sagrado no indica en aquel texto algo que tenga que ver preferentemente con lo divino, porque lo Sagrado está también «por encima de los dioses» (EH, 58), en cuanto es el horizonte unitario en el que dioses y mortales pueden aparecer. En este sentido originario, que precede a la misma distinción entre mortales y divinos, lo Sagrado se puede indicar también con el término «naturaleza», *physis*, o con el de Caos. Es más, «el Caos es lo Sagrado mismo» (EH, 61). Los nombres de Caos y de *physis*, con los cuales Heidegger en este comentario de Hölderlin articula la noción de Sagrado, sirven para calificarlo de modo sustancial, quitando la impresión de un fin genéricamente religioso de su concepción de la poesía.

Naturaleza, en el sentido en que el término es usado por Hölderlin, y por Heidegger en su comentario, tiene el mismo valor que el término originario griego *physis*, que Heidegger lee en relación con la noción de *Wachstum*, crecimiento. No en el sentido de «evolución», ni en el sentido de un puro sucederse de eventos aproximados el uno al otro. «*Physis* es el adelantarse y el surgir, el abrirse que, mientras surge, a la vez vuelve atrás en su pro-ducirse [*Hervorgang*], y así se cierra en aquello que de vez en vez da a cada cosa presente su ser presente»; «*physis* es el manantial que vuelve dentro de sí».[xv] El sentido del modelo del crecimiento parece ser aquí, sobre todo, el reclamo a una temporalidad que no se deje entender sólo como sucesión cronológica ni como proceso dirigido a un cumplimiento. La *physis* entendida como

crecimiento es pensada como el tiempo vivido (o viviente), aquel que, por lo demás, ya guía la meditación de Sein und Zeit, donde el horizonte temporal en que el ente se da es esencialmente calificado por el modo en el cual el sujeto humano concreto, el ser-ahí, vive de hecho la temporalidad, ante todo en términos de Sorge, cura, y de Befindlichkeit, afectividad o situación emotiva. El tiempo vivido coincide con el horizonte y, en resumidas cuentas, con el ser mismo. El ser no es, en efecto, la sustancia de la figura, sino más bien el conjunto [figura-fondo] y el articularse de este conjunto. Tal articulación es temporal: una temporalización para la que ya Sein und Zeit usa el verbo zeitigen, que, antes que temporalización en el sentido específico en que lo acentúa Heidegger, significa, en la acepción común, llegar a la madurez, madurar. En cuanto es el horizonte y la articulación de [figura y fondo], el ser es tiempo, y más específicamente crecimiento, tiempo vivido, «madurar».

La noción de crecimiento no sólo no coincide con la idea del tiempo como pura sucesión, sino tampoco con la del tiempo como desarrollo hacia una condición final: también en este caso se presupondría una yuxtaposición de momentos consideradas inicialmente separados (el telos da sentido al proceso sólo si es pensado como «precedente el proceso mismo»). La physis pensada como lo Sagrado que se da a través del silencio del poeta es pensada sobre el modelo de la vida viviente. No podemos no conectar éste con la insistencia de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte. A través del silencio del poeta habla algo Sagrado que es la naturaleza como crecimiento, como temporalidad vivida. La temporalidad vivida, como parece, ante todo, por Sein und Zeit, está profundamente marcada por el ser-para-la-muerte. Se delinean así un nexo entre Sagrado, physis, tiempo viviente, ser, ser-para-la-muerte, bajo cuya luz debe verse también el problema de la relación lenguaje silencio.

Pero antes de volver sobre esta relación, recordemos una vez más que, junto con el de physis, el otro nombre que en este texto Heidegger da a lo Sagrado es el de Caos. «Para toda experiencia que conozca sólo lo que es mediato, el Caos parece ser la ausencia de distinciones, y por tanto la pura y simple confusión», pero, pensado en base a la physis, el Caos queda como aquella apertura total a partir de la cual lo abierto se abre, en modo de garantizar a cada cosa distinta su presencia delimitada».[xvi] Si de tal modo el Caos es despojado de los caracteres negativos y confusos que tiene en la acepción común, sigue quedando, de todos modos, también un peligro y un riesgo para la experiencia que necesita de las mediaciones. En las páginas que estamos comentando, Heidegger analiza también la condición del poeta en términos de riesgo, precisamente porque su función es la de poner el mundo de la experiencia articulada, de las mediaciones, en relación con el Caos

originario, con la apertura total de lo Sagrado. Desde el punto de vista de su relación con lo Sagrado como Caos, la poesía aparece así como un movimiento descendente, que media y transforma lo Sagrado-Caos en la Milde, en la benignidad de la palabra dicha, comunicable y comunicada; pero es también siempre un movimiento ascendente, en que el poeta, al encontrar el ser como physis y temporalidad vivida, encuentra al propio ser-para-la-muerte, la alteridad radical que se le da como la nada y el silencio.

El acaecimiento de la palabra comporta un riesgo porque lo otro del lenguaje no es solamente el fondo mudo sobre el que la palabra resuena, ni solamente el silencio que marca los intervalos y las diferencias entre palabra y palabra, sino que es, positivamente, el silencio de la temporalidad vivida que tiene como su límite y como su fundamento constitutivo la muerte. La physis es, pues, ciertamente naturaleza en un sentido que no tiene nada de banalmente «naturalista», y sin embargo -puesto que el ser es pensado en el término physis como temporalidad vivida, abierta sobre la muerte- lo otro del lenguaje, el silencio del poeta es también de algún modo el silencio de la vida animal. En la afirmación heideggeriana de que «el auténtico decir» es «callar simplemente del silencio, hay también algo de un reclamo a la animalidad. Por lo demás, en el mismo comentario a la poesía *Wie wenn am Feiertage...*, a la que nos hemos referido varias veces, Heidegger cita, de otro texto de Hölderlin, *Die Titanen*, la expresión «*die heilige Wildniss*», la «sagrada selva» (EH, 61), que por cierto vale como el Caos, como la apertura que hace posibles las diferencias delimitadas de la experiencia, pero que califica también positivamente, como «salvaje», lo otro del lenguaje, aludiendo a una [fundamentación-desfundamentación] de la cultura en la dirección de una «naturaleza» concebida como el crecimiento que se abre en la temporalidad vivida abierta hacia la muerte.

5. SER Y OCASO DEL LENGUAJE

«Ein "ist" ergibt sich, wo das Wort zerbricht» («Un "es" se da, allí donde la palabra se rompe»).[xvii] La fundamentación que la poesía Opera de «lo que dura», del mundo como articularse de dimensiones de experiencia abiertas ante todo en el lenguaje, se realiza al precio de una desfundamentación que el poeta experimenta y que confiere la fuerza inaugural a su poesía. Sólo en cuanto se expone al jaque del Abgrund, del abismo del Caos y del silencio, el poeta abre y funda el orden de los significados que constituye el mundo. La poesía contemporánea ha creído a menudo que debía liberarse de esta concepción romántica y luego existencialista del poetizar, replegándose sobre una idea del

lenguaje poético que, sobre todo a través de las categorías formalistas de la autorreflexividad y de la ambigüedad, ha hecho de ella uno de los medios con los cuáles el sujeto se reapropia del lenguaje, saliendo de la dispersión y de la alienación en que éste se le da en la banalidad cotidiana. El significado inaugural de la poesía ha sido así reducido a aquel, más aceptable, de valer como una especie de «gimnasia de la lengua», que evidenciando en una suerte de pureza abstracta sus mecanismos, sus posibilidades escondidas, sus límites, prepara también un mejor y más consciente uso de ella por parte de los hablantes. Es como difundir la gimnasia entre el pueblo para obtener una raza más sana y una mejor productividad en el trabajo. Sólo que, para seguir con el ejemplo de la gimnasia, reclamar la atención del pueblo sobre el cuerpo podría tener también el efecto perverso de desencadenar procesos no controlables de intensificación de la sensualidad y en general del narcisismo, con el consiguiente mayor rechazo del trabajo y de la disciplina social.

En un sentido muy remotamente análogo a este ejemplo se desarrolla en Heidegger la que se puede llamar la «dialéctica» de fundamentación y desfundamentación. El ser es ciertamente la *physis* que constituye el horizonte temporal sobre el que los entes se recortan, pero es también el Caos de la *sagrada Wildniss*, que manifiesta la definitiva falta de fundamento de cada fundación, abriendo la posibilidad de fundaciones nuevas, pero también señalándolas a todas con su insuperable carácter de nada. No se puede, desde el punto de vista de Heidegger, poner en movimiento la función inaugural y fundacional del lenguaje poético, y, por tanto, también su autorreflexividad y su función de gimnasia de la lengua y de reapropiación del lenguaje, sin exponerse simultáneamente al encuentro con la nada y el silencio que, sobre la base de la conexión entre temporalidad vivida y ser-para-la-muerte, nos parece que se pueden legítimamente indicar no tanto como una suerte de divinidad pensada en términos de teología negativa, cuanto como lo otro de la cultura, y, por consiguiente, la naturaleza, la animalidad, la *Wildniss*; o también, si se quiere, el cuerpo y la afectividad, antes y más acá de toda reglamentación alienante operada por lo «simbólicos en sentido lacaniano».

Estos son los «contenidos» del silencio poético. Silencio quiere ciertamente decir también que la poesía debe «volver al sonido del silencio que, como decir originario, pone en movimiento las regiones del *Geviert*», [xviii] es decir, las regiones del mundo «encuadrado» originariamente en la relación de «tierra y cielo, mortales y divinidades»; [xix] pero significa también silencio en el sentido usual de la palabra. La poesía ejercita la función inaugural que le es propia sólo a ella no solamente en cuanto «funda lo que dura», sino también en cuanto «desfunda» lo fundado en la vivida relación con la nada, con lo

otro como physis, como animalidad y como silencio. La palabra poética, de este modo, se acerca a la propia esencia cuanto más se acerca, también en sentido literal, al silencio.

En este aspecto, la poesía se puede definir, desde el punto de vista de Heidegger, como el ocaso del lenguaje: no la instauración de una condición donde no hay más lenguaje, sino el continuo y siempre renovado embestir del lenguaje contra sus propios límites extremos, donde naufraga en el silencio. Es aquella que Nietzsche llama la esencia musical, y en resumidas cuentas dionisiaca, de la lírica, contrapuesta a la épica como poesía apolínea de la definitividad escultórea. Una vez más, estas tesis parecen improntadas a una actitud romantizante, pero, por el contrario, se revelan, en una lectura más cuidadosa, como una adecuada descripción de la experiencia de la poesía novecentista. La rarefacción del lenguaje lírico, el experimentalismo de diverso tipo, la búsqueda de un «grado cero» o también, opuestamente, la proliferación de significantes que ya no tienen ninguna instancia de legitimación en el referente -es decir, tanto la liquidación de la metáfora, como su delirio de puro simulacro- no son legibles adecuadamente, en modo significativo por la crítica y por la estética, y productivo por la poética militante, sólo como fenómenos de creación de nuevos códigos; o sea, como puras y simples fundaciones de nuevos lenguajes, a describir en sus caracteres formales, en sus conexiones socioculturales, en sus eventuales motivaciones psicológicas, sino también siempre, y ante todo, como hechos del ocaso del lenguaje, que conectar a todo el conjunto de fenómenos, describibles también en términos sociológicos y antropológicos, que se pueden indicar como el ocaso de la subjetividad moderna.

El «grado cero» del Beckett leído por Adorno no es sólo el de una específica situación de pobreza, de una «dürftige Zeit» en la cual estamos condenados a vivir «después de Auschwitz». La «reducción del lenguaje de la poesía no es quizá sólo un hecho de empobrecimiento y de pérdida, que conectar con todos los fenómenos de violación de lo humano por parte de una sociedad cada vez más alienada y terrorista. Esta reducción delinea, en cambio, probablemente, una utopía en la cual el lenguaje y la subjetividad moderna se [ponen]. Es difícil decir, si, según Heidegger, el ocaso del lenguaje y el ocaso del sujeto son un carácter sólo de nuestra época (la época del cumplimiento de la metafísica). Ciertamente no se puede decir que haya una esencia del hombre, y del lenguaje y de la poesía, que dure siempre igual por encima de la historia y de sus vicisitudes. Si decimos, pues, que la poesía es, por esencia, el ocaso del lenguaje, el abismarse de la palabra en el sinfondo del silencio (con todos los retornos que eso comporta a la temporalidad vivida, a la muerte, a la animalidad), no describimos la esencia eterna de la poesía, pero tampoco «solamente» el modo de

darse de la poesía en nuestro siglo: hablamos del Wesen, de la esencia de la poesía tal como ella se da, acontece, a nosotros hoy, en el único sentido en que la poesía es, west. Un ocaso del lenguaje se verifica, pues, en toda nuestra experiencia de la poesía; no sólo en el hacer poesía hoy, sino también en nuestro experimentar la poesía del pasado. Podemos experimentar la poesía sólo como el ocaso del lenguaje. Esto en múltiples sentidos, que se trata de determinar también en relación con las metodologías críticas corrientes. La poesía, para indicar una primera vía, puede ser leída como ocaso del lenguaje en cuanto suspensión de la urgencia de lo «simbólico» lacaniano en un juego de desidentificación que niega prácticamente el carácter alienante de lo imaginario, y carga positivamente el arte, y la poesía en particular, de todos aquellos caracteres eversivos que Platón quería exorcizar echando a los poetas de su república.

No es, pues, como suena el verso de George que Heidegger comenta en *Unterwegs zur Sprache*, «no existe la cosa allí donde la palabra falta»; [xx] o mejor: también esto, ya que la palabra, y la palabra poética, tiene siempre la función fundante respecto de toda posibilidad de experiencia «real». Pero más fundamentalmente: «un “es” se da allí donde la palabra se rompe». Los dos enunciados no se oponen como dos tesis alternativas, son los dos polos de un movimiento de fundación-desfundamentación en el que la poesía siempre -en nuestra experiencia- se encuentra empeñada, y que hace de ella, más fundamentalmente que el arte (del origen) de la palabra, el arte del (ocaso en el) silencio.

Gianni Vattimo

[i] Véase M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt, 1963, págs. 31 y sigs. (trad. cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel 1983).

[ii] Sobre esto me permito remitir a mi *Ser, historia y lengua* en Heidegger, *Edizioni di «Filosofia»*, Turín, 1963.

[iii] M. Heidegger, *Erläuterungen...*, cit., pág. 38 (trad. cast. cit.).

[iv] H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Bompiani, Milán, 1983, pág. 542 (trad. cast. cit.).

[v] Ahora publicada en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972.

[vi] M. Heidegger, *Erläuterungen...*, cit., pág. 39 (trad. cast. cit.). 7. *Ibíd.*

[vii] *Ibíd.*

[viii] *Ibíd.*, pág. 66.

[ix] Sobre esta distinción entre *Anwesen* y *Anwesen-lassen* véase *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga, 1969, págs. 5 y sigs.

[x] Véase *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pág. 37.

[xi] Véase M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, pág. 152. En ésta como en las otras citas de esta obra he tenido presente la óptima traducción de Alberto Caracciolo y Maria Perotti, Mursia Milán, 1973, de la que me he alejado sólo en cuestiones terminológicas marginales, y por razones de homogeneidad con el resto de mi texto.

[xii] *Ibíd.*, pág. 215.

[xiii] Véase M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, págs. 184 y sigs.

[xiv] *Id.*, *Erläuterungen...*, cit., pág. 69 (trad. cast. cit.).

[xv] *Ibíd.*, pág. 75.

[xvi] *Ibíd.*, pág. 61.

[xvii] M. Heidegger, *Unterwegs...*, cit., pág. 216.

[xviii] *Ibíd.*, pág. 216.

[xix] Véase *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pág. 171.

[xx] Este verso forma parte de la poesía de George que Heidegger comenta en todo el ensayo sobre *La esencia del lenguaje*, incluido en *Unterwegs zur Sprache*, cit., págs. 157 y sigs.